

Michaël Löwy, Robert Sayre

Ο ρομαντισμός σήμερα *

Το ρομαντικό όραμα διατηρήθηκε ζωντανό καθ' όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα. Πρέπει να προσθέσουμε ότι, αντί να εξαντληθεί, προκαλεί σήμερα την εμφάνιση ενός όψιμου ενδιαφέροντος, και τα ζητήματα που ανακινεί φαίνεται ότι είναι εξαιρετικά επίκαιρα. Υπάρχει πράγματι στη Γαλλία –και, με διάφορες μορφές, στη Γερμανία, στις Ηνωμένες Πολιτείες και σε άλλες χώρες– μια εκτεταμένη ιδεολογική διαμάχη για την αξία που πρέπει να αποδοθεί στην νεωτερικότητα.

Θα μπορούσε κανείς να πει *grosso modo* ότι στον πρόσφατο γαλλικό πολιτισμό βρέθηκαν αντιμέτωπες δυο μεγάλες τάσεις, η μια ρομαντική και η άλλη νεωτερική: το «πνεύμα του '68» –ρεύμα «θερμό», ουμανιστικό, που δίνει αξία στο πάθος και τη φαντασία– και ο «δομισμός» ο μετέπειτα «μεταδομισμός» (που, τουλάχιστον από την άποψη αυτή δεν διαφοροποιείται καθόλου από τον προηγούμενο), ρεύμα «ψυχρό» αντιουμανιστικό που προσδίδει αξία στη δομή και την τεχνική. Κατά τη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών, αυτές οι δυο τάσεις συνυπάρχουν, αλλά με διαφορετικους συσχετισμούς δύναμης. Μετά την υποχώρηση του κινήματος του 1968, κατά το μέσον της δεκαετίας του '70, η ρομαντική προοπτική σημείωσε έκλειψη, για κάποιο διάστημα, αλλά τώρα παρευρισκόμαστε στην αναγέννησή της.

Αν και η σύγχρονη διαμάχη αντλεί μέσα από τα προηγούμενα πολιτιστικά κινήματα (κάποιοι συγγραφείς ιδιαίτερα, έχουν τις ρίζες τους στο πνεύμα του '68), η αντίθετη ανάμεσα σε ρομαντικούς και αντιρομαντικούς παίρνει τώρα μια αισθητά διαφορετική μορφή, γιατί στο εξής πρόκειται για μια σαφή συζήτηση σχετικά με τη σημερινή κατάσταση του «πολιτισμού» και τις μελλοντικές επιλογές της

* Απόσπασμα από το βιβλίο των Michaël Löwy, Robert Sayre, *Εξέγερση και μελαγχολία: Ο ρομαντισμός στους αντίποδες της νεωτερικότητας*, μετάφραση: Δέσποινα Καββαδία, εισαγωγή: Γιώργος Καραμπελιάς, Εναλλακτικές Εκδόσεις, 1999.

κοινωνικής ανάπτυξης, που διεξάγεται μεσα από βιβλία –δοκίμια. Κατά τη συζήτηση αυτή προβάλλονται θεμελιώδη προβλήματα της επικαιρότητας – σε μια στιγμή που η προοπτική της μελλοντικής εξέλιξης των κοινωνιών, κατά περίεργο τρόπο, φαίνεται να είναι απούσα και που το ερώτημα «που να πάμε;» τίθεται με ιδιαίτερη οξύτητα.

Δυο μείζονες φιλοσοφικές αναφορές συνιστούν το ιδεολογικό παρασκήνιο των συζητήσεων στη Γαλλία: ο Χάιντεγκερ και ο Χάμπερμας – ο πρώτος εκπροσωπώντας μια («αντινεωτερική») ουσιώδη αμφισβήτηση του δυτικού ορθολογισμού, και ο δεύτερος την συνέχεια του ορθολογιστικού προγράμματος του Διαφωτισμού και της νεωτερικότητας. Εν τούτοις, η επίδραση του έργου τους είναι πολύ πιο ασαφής, όχι μόνο εξ αιτίας της διαφορετικότητας της γαλλικής ερμηνείας, αλλά γιατί η σχέση τους με τη νεωτερικότητα είναι και αυτή διφορούμενη: ας θυμίσουμε ότι ο Χάιντεγκερ έβλεπε το «μεγαλείο και την εσωτερική αλήθεια» του ναζισμού στην προσπάθεια κυριαρχίας πάνω στη σύγχρονη τεχνική, ενώ ο Χάμπερμας ενσωματώνει στο έργο του μερικές απόψεις της κριτικής της Φρανκφούρτης για την νεωτερικότητα – συγκεκριμένα την άρνηση της αποικιοποίησης του βιωμένου κόσμου από την εργαλειακή λογική των συστημάτων.

Η αντιρομαντική επίθεση

Από τη δεκαετία του ’70, προπάντων κατά το δεύτερο ήμισυ της, αναπτύσσεται στην πνευματική ζωή της Γαλλίας μια αυξανόμενη αντίδραση κατά του πνεύματος του ’68, συχνά εκ μέρους εκείνων που είχαν συμμετάσχει˙ διάφοροι μετανοημένοι αριστεριστές –«νέοι φιλόσοφοι» και άλλοι– ποδοπατούν με αγαλλίαση τα ιδεολογικά είδωλα του παρελθόντος τους, πετώντας μαζί με τα βρωμισμένα νερά κάθε ιδέα κοινωνικής κριτικής.

Έτσι, πάνω στην ορμή τους, καταλήγουν αρκετά γρήγορα να υπερασπίζονται όλα εκείνα που αμφισβήτησε ο Μάης του ’68. Προπάντων μέσα στη δεκαετία του ’80 εμφανίζονται αρκετές μορφές υπεράσπισης και απολογίες του *status quo* της νεωτερικότητας και επιθέσεις ενάντια σε οτιδήποτε –επαναστατικό ή όχι– αμφισβητούσε αυτή την τάξη. Πρώην οπαδοί του ’68, και άλλοι της ίδιας γενιάς, περνάνε από την απόρριψη του ρομαντισμού της αριστεράς, του ρομαντισμού του ’68, στο ανάθεμα του ρομαντισμού συνολικά. Έτσι βλέπουμε να εμφανίζεται μια συστηματική επίθεση κατά της ρομαντικής παράδοσης και οράματος.

Κατ’ αυτό τον τρόπο, κάποιοι Γάλλοι διανοούμενοι ανακαλύπτουν, με κάποια καθυστέρηση, πολύ καιρό μετά την αμερικανική ιδεολογία του ψυχρού πολέμου, ότι ο παράδεισος υπάρχει ήδη, *hic et nunc* και αρχίζουν να ψάλλουν τους ύμνους της νεωτερικότητας με όλες τις μορφές της: το φιλελευθερισμό, ακόμα και τις πιο προωθημένες μορφές του (τον θατσερορηγκανισμό) τη λογική του δικαίου και της μοντέρνας πολιτικής των δυτικών χωριών, τον βιομηχανισμό και τον μετα-βιομηχανισμό (το βασίλειο της υψηλής τεχνολογίας), την καταναλωτική κοινωνία κ.λπ. Έτσι, ο προσανατολισμός που κυριαρχεί στα ρεύματα που εμφανίσθηκαν μετά το ’68, είναι ο εγκωμιασμός του μοντέρνου στο σύνολό του και η αποκήρυξη ακόμη και των εννοιών που υπηρέτησαν στο παρελθόν την κριτική εναντίον του.

Αυτή η επ’ίθεση της μαχόμενης νεωτερικότητας, αυτή η υπεράσπιση της

υπαρκτής νεωτερικότητας συνεχίζεται σε πολλούς τομείς της σκέψης: φιλοσοφία, πολιτική φιλοσοφία, κοινωνιολογία, οικονομία. Οι σχετικές εργασίες είναι πολύ λίγο ενδιαφέρουσες αυτές καθ' εαυτές, ενδιαφέρουν σαν *συμπτώματα,* σαν πολιτικές εκφράσεις ενός κοινωνικού φαινομένου. Στον τομέα της πολιτικής φιλοσοφίας, για παράδειγμα, είναι η περίπτωση της αντιρομαντικής πολιτικής μηχανής της Blandine-Barret-Kriegel – *L' État et les esclaves* (*Το Κράτος και οι δούλοι* Calmann-Lévy, 1979, Payot, 1989) που γνώρισε μια κάποια επιτυχία, όπως και στον τομέα της κοινωνιολογίας τα δοκίμια του Gilles Lipovetsky (*L' Ère du vide – Η εποχή του κενού,* Gallimard, 1983˙ *L Empire de l' éphemère – Η Αυτοκρατορία του εφήμερου,* Gallimard, 1987).

Ενώ κάποιοι –όπως ο Lipovetsky– αρχίζουν τη σταδιοδρομία τους σε απολογητικό τόνο, άλλοι, στα πρώτα κείμενα τους εκδηλώνουν μια καταφανή κριτική τάση, για να αφεθούν στη συνέχεια να πιαστούν στην παγίδα του αντικειμένου τους, και να υιοθετήσουν μια μη κριτική στάση. Έτσι, για παράδειγμα, αν *La Societé de consommation* (*Η Καταναλωτική κοινωνία,* S.G.P.P*, 1970)* του Jean Baudrillard είναι μια *καταγγελία* και ταυτοχρόνως μια ανάλυση της σύγχρονης κοινωνίας, ο συγγραφέας εξελίχθηκε κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '70 και η *Amérique* (*Αμερική,* Grasset 1986) του δεν μαρτυρά πια καμιά κριτική απόσταση απέναντι στο αντικείμενό του.

Σ' αυτό το τετράδιο σημειώσεων από το ταξίδι του στις Ηνωμένες Πολιτείες, κατ' εξοχήν χώρα της νεωτερικότητας, ο Baudrillard ενθουσιάζεται με την απουσία όλων εκείνων που είτε το θέλουμε είτε όχι, υπάρχουν στην Ευρώπη: ρίζες, παράδοση, πολιτιστικό και ιστορικό εύρος, και γενικότερα ποιοτικές αξίες. Με λίγα λόγια, αυτό που αρέσει στον Baudrillard στην Αμερική, είναι ότι αναπτύσσει ως τα άκρα τη λογική του νεωτερικού, είναι η ριζική ισοπέδωση της ζωής, η τάση να την περιορίσει στα καθαρά ποσοτικά και φυσικά της επίπεδα.

Ο Baudrillard, όπως μια μερίδα των απολογητών της νεωτερικότητας, δεν αισθάνεται την ανάγκη να επιτεθεί στην ρομαντική νοσταλγία, την οποία εμμέσως αρνείται. Εν τούτοις άλλοι θα το κάνουν στη θέση του, πραγματοποιώντας, δοθείσης της ευκαιρίας, ουσιαστικές διαστροφές της πραγματικότητας. Συγκεκριμένα, είναι η περίπτωση των έργων *Το Κράτος και οι δούλοι* της Blandine Kriegel, και *La Societé industrielle et ses ennemis (Η βιομηχανική κοινωνία και οι εχθροί της,* Orban, 1989) του François Guéry.

Η Barret-Kriegel, παλιά αριστερίστρια του '68, δοκιμάζει να καταστήσει το ρομαντισμό υπεύθυνο, όχι μόνο για τον ολοκληρωτισμό της δεξιάς (το ναζισμό) αλλά επίσης και για τον ολοκληρωτισμό της αριστεράς (το γκουλάγκ), μέσω μιας απόλυτης (και καταχρηστικής: βλέπε το 3ο κεφάλαιο μας για τον ρομαντισμό και τον μαρξισμό) ταύτισης του Μαρξ με το ρομαντικό πνεύμα. Γι' αυτήν, οι πρώτοι Γερμανοί ρομαντικοί προαναγγέλλουν ήδη με τον τρόπο τους την εκτροπή των αριστερών του 20ου αιώνα. Να ο παράξενος τρόπος με τον οποίο την παρουσιάζει: «Αυτόν τον τόνο τον γνωρίζουμε, τον έχουμε ακούσει ήδη: είναι ο ήχος των συνθημάτων, των σλόγκαν, της γραμμής, 'του κομματικού πνεύματος'. Οι νεαροί ρομαντικοί δοκιμάζουν πάνω στις λέξεις το μεταλλικό κοπίδι, που, στα δυτικά του Ρήνου, χρησιμοποιήθηκε για

να πέσουν κεφάλια, συζητούν το ανησυχητικό σύστημα της ορθής πολιτιστικής γραμμής… Στρατιωτικοί, αυθάδεις, δογματικοί, *άρχοντες,* οι Schleger, Νοβάλις, Tieck και Schleiermacher, προωθημένο απόσπασμα του ρομαντισμού»[1].

Η Barret-Kriegel ταυτίζει λοιπόν αυτούς τους ρομαντικούς με όλα όσα εκείνη απεχθάνεται τώρα, χωρίς να δικαιολογεί, τουλάχιστον, τους λόγους της με μια σοβαρή ανάλυση των αληθινών ιδεών τους, των ιδανικών τους και του τρόπου ζωής τους. Σε μια γελοιογραφική εικόνα, κομμένη στα μέτρα της ιδεολογικής της θέσης, τους θέλει, αντιφάσκοντας, να εκπροσωπούν και την τρομοκρατία των Ιακωβίνων και την αλαζονική αριστοκρατία του Παλιού Καθεστώτος και να προαπεικονίζουν τόσο τον αριστεριστή, όσο και τον πιστό του κομμουνιστικού κόμματος, που και οι δυο έχουν καταντήσει απλοί φανατικοί.

Σε αντίθεση με αυτόν, τον ρομαντισμό-φόβητρο, η Barret-Kriegel θέλει να τοποθετηθεί στην παράδοση του Διαφωτισμού και της «κλασσικής» πολιτικής φιλοσοφίας που γέννησαν τη θεωρία του «Κράτους Δικαίου», που θεωρεί ότι είναι η πιο θεμελιώδης κατάκτηση της νεωτερικότητας. Η δημοκρατία της φαίνεται πολύ λιγότερο σημαντική: υπογραμμίζει προπάντων τους κινδύνους που ενυπάρχουν σ' αυτήν[2], και αναφέρεται κυρίως στον Hobbes, τον κατ' εξοχήν αντιδημοκράτη.

Για τον Frannois Guéry, η δυτική νεωτερικότητα ενσαρκώνεται μάλλον στη βιομηχανία, αν και, όπως και η Blandine Barret-Kriegel, δίνει επίσης σημασία και στην λειτουργία της αγοράς. Με την οπτική του, του ανεπιφύλακτου οπαδού της νεωτερικότητας, ο Guéry, εκπλήσσεται, χωρίς να δοκιμάζει να καταλάβει το φαινόμενο, πως τόσο συχνά κατηγορούν «αυτό που είναι βαθύτατα δικό μας σαν μια ξένη εχθρική δύναμη εισβολής»[3]· επιχειρεί μια κριτική των κριτικών αυτών (ρομαντικών ή εν μέρει ρομαντικών) της νεωτερικότητας και ένα σημαντικό μέρος του βιβλίου του αποτελεί μια απάντηση στον Χάιντεγκερ και τον Μαρξ. Αλλά ο Guéry, αφού μέσα στο έργο του επικαλείται διεξοδικά τις κριτικές που αποδεικνύουν καλύτερα το ανθρώπινο και φυσικό κόστος της εκβιομηχάνισης (και της εμπορευματικής κοινωνίας που την συνοδεύει), προσπερνάει τελικά τα προβλήματα που ανακίνησε και τα σκιαγραφεί απλώς χωρίς να δώσει απαντήσεις. Γι' αυτόν, «οι καταχρήσεις» της εκβιομηχάνισης μπορούν να διορθωθούν με ακόμη μεγαλύτερη πρόοδο προς την ίδια κατεύθυνση: η σωτηρία βρίσκεται μόνο στην αυτοματοποίηση. Καταλήγει σε μια μη κομμουνιστική εκδοχή ενός ειδυλλιακού μέλλοντος, χάρη «στις κοσμικές υποσχέσεις της ευτυχίας που θα μας προσφέρει η βιομηχανία»[4].

Αλλά ίσως η πιο ακραία και η πιο συνεπής με το σύγχρονο αντιρομαντισμό έκφραση –γιατί δείχνει τη λογική κατάληξή του και θέλει να αρνηθεί ακόμη και την ίδια την έννοια που στηρίζει την κριτική του σύγχρονου κόσμου–, βρίσκεται σ' ένα άρθρο δημοσιευμένο στο *Le Débat* –του οποίου όλη η εκδοτική στρατηγική

[1] B. Barret Kriegel, *L' État et les esclaves,* Παρίσι, Payot, 1989, σελ. 173-174.

[2] Στο ίδιο, σελ. 159-160. Θα ήταν «η πιο πρόσφορη μορφή για την τυραννία και η πιο σύμφωνη με την δικτατορία»!

[3] F. Guéry, *La société industrielle et ses ennemis,* Παρίσι, Olivier Orban, 1989, σελ. 13.

[4] Στο ίδιο, σελ. 264.

συνίσταται στον εγκωμιασμό της νεωτερικότητας–, «για να τελειώνουμε με την έννοια της αλλοτρίωσης»[5]. Με άξονα την κατανάλωση, το άρθρο οδηγεί τόσο μακριά την επιχειρηματολογία του, που μερικές στιγμές ο αναγνώστης μπορεί να αναρωτηθεί, μήπως πρόκειται για μια παρωδία, για μια απόδειξη δια του παραλόγου, της αντίθετης θέσης απ' αυτήν που φαίνεται να υποστηρίζει.

Για τους συγγραφείς του (Anne Godignon και Jean-Louis Thiriet), η νεωτερικότητα συνιστά την «έλευση της ατομικής ελευθερίας», αυτής της ελευθερίας, που «εννοείται ως αυξανόμενη ανεξαρτησία του ατόμου απέναντι στην εξωτερικότητα των αφγήσεων και των αντικειμένων[6]». Αυτή η ελευθερία ασκείται με την κατανάλωση, αλλά όχι όπως είχε ισχυρισθεί ο Lipovetsky στα έργα *Η Εποχή του κενού και Η Αυτοκρατορία του Εφήμερου,* ως πραγματική *επιλογή*. «Όλα είναι ισοδύναμα μεταξύ τους: ο καταναλωτής, αχόρταγος, τα θέλει όλα, εφόσον δεν επιθυμεί τίποτα ιδιαίτερα. Σ' αυτό οφείλεται η καταναλωτική του υπερδραστηριότητα που έχει σκοπό να ανανεώνει συνεχώς την επιβεβαίωση της ύπαρξης του και της ελευθερίας του… Η κατανάλωση σαν praxis ολοκληρώνει τον ακόμη αφηρημένο μηδενισμό που εμψυχώνει την άρνηση των αξιών, την απόρριψη του νοήματος και την αποποίηση κάθε κληρονομιάς που χαρακτηρίζουν την νεωτερικότητα»[7].

Οι συγγραφείς του άρθρου παίρνοντας πολύ απλά μια θέση μου βρίσκεται εντελώς στον αντίποδα της κριτικής ρομαντικής παράδοσης, δεν διστάζουν να ισχυρισθούν ότι η ανταλλακτική αξία απο-αλλοτριώνει ενώ η αξία χρήσης είναι αλλοτριωτική (η ανταλλακτική αξία καθιστά το άτομο «ελεύθερο» αποσπώντας τον από την ιδιαιτερότητα των αντικειμένων). Αλλά η Godignon και ο Thiriel προχωρούν ακόμη περισσότερο. Εύχονται να επεκταθεί αυτή η ελευθερία του ατόμου μέχρι το αποκορύφωμα της την απόρριψη κάθε ιδιαίτερου περιεχομένου του «ίδιου του εγώ »[8]· με λίγα λόγια, η έσχατη ελευθερία και η από-αλλοτρίωση του σύγχρονου ατόμου συνίσταται στην άρνηση της ατομικής του προσωπικότητας, την άρνηση του εαυτού του. Ακολουθώντας λοιπόν, ως το τέρμα τη λογική του σύγχρονου κόσμου καταλήγουμε σ' ένα ριζικό κενό.

Η ρομαντική κριτική σήμερα

Απέναντι σ' αυτήν την εκσυγχρονιστική σχεδόν ομοφωνία υψώνεται στη Γαλλία κατά τα τελευταία χρόνια, ένα ρεύμα, μειοψηφικό αλλά όχι αμελητέο, ρομαντικής ευαισθησίας, φορέας ριζικής κριτικής του σύγχρονου πολιτισμού. Ένα χαρακτηριστικό, κοινό για την πλειονότητα των εκπροσώπων του, είναι η απουσία ιδιαίτερων αναφορών στη ρομαντική παράδοση του 19ου αιώνα – που η παρουσία της ήταν ακόμη έντονη στην προπολεμική γενιά[9]. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν

[5] A. Godignon και J.-L. Thiriet, «Pour en finir avec le concept d' aliénation», *Le Débat,* 56, Σεπτ-Οκτ. 1989.

[6] Στο ίδιο, σελ. 172-173.

[7] Στο ίδιο, σελ. 172-173.

[8] Στο ίδιο, σελ. 178.

[9] Ανάμεσα στις εξαιρέσεις: ο J.-J Wunenburg, στο βιβλίο του *La Raison contradictoire* (Albin-Michel 1990), επιμένει στην σπουδαιότητα του φανταστικού σαν αντίποδα στις απλοποιητικές κωδικοποιήσεις του καρτεσιανού ορθολογισμού, και αποκαθιστά τη λογική της αντίφασης και του παράδοξου που ενυπάρχουν στη ρομαντική φιλοσοφία της φύσης.

υπάρχει ένα αρκετά μεγάλο φιλολογικό ή πολιτιστικό ενδιαφέρον για τους ρομαντικούς συγγραφείς του παρελθόντος, αλλά ότι είναι σπάνιο να θεωρηθούν πηγή ή σημείο εκκίνησης για την κριτική της βιομηχανικής κοινωνίας. Αυτό το ρόλο παίζουν μερικοί σύγχρονοι διανοούμενοι των οποίων τα έργα έχουν μεταφρασθεί (ή αρχίζουν να μεταφράζονται) στη Γαλλία: σε ότι αφορά τους φιλοσόφους πρόκειται για τους συγγραφείς της σχολής της Φρανκφούρτης, ή, αντίθετα για τον Χάιντεγκερ˙ οι οικολόγοι ενδιαφέρονται για τον Ivan Illich, ενώ οι οικονομολόγοι ανακαλύπτουν τον Karl Polanyi ή τον Immanuel Wallerstein.

Το έργο του Polanyi, η ανάλυση του για το βαθύ ρήγμα που αντιπροσωπεύει η αυτορυθμιζόμενη αγορά σε σχέση με ένα οικονομικό επίπεδο ενσωματωμένο *(embedded)* στο κοινωνικό γίγνεσθαι, στις προνεωτεριστικές κοινωνίες, μεταβλήθηκε –προπάντων μετά τη μετάφραση του *Μεγάλου Μετασχηματισμού,* το 1983– σε κεντρική αναφορά, πέρα από τά στενά όρια των διαφόρων επιστημονικών τομέων, για τους επικριτέςς και τους αντιπάλους του «συστήματος» στη Γαλλία.

Μερικοί συγγραφείς επιμένουν να καταδεικνύουν το *νεωτεριστικό* της σύγχρονης φάσης της καπιταλιστικής νεωτερικότητας. Για παράδειγμα, τέτοια είναι η περίπτωση του Jean Chesnaux˙ κατ' αυτόν, στις μέρες μας, μπήκαμε σε μια νέα περίοδο, που δεν προβλέπει ο Polanyi: μέσα από μια αναστροφή, μέσα από μια ανατροπή της σχέσης ανάμεσα στο οικονομικό και το κοινωνικό, όλος ο ιστός της κοινωνικής ζωής κυριεύθηκε από την οικονομία και αποσυντέθηκε. Μπαίνει στη θέση του ένα ολοκληρωτικό σύστημα, ένας πανταχού παρών παν-καπιταλισμός, που καλύπτει όλες τις ηπείρους και όλους τους τομείς της ζωής, παρασύροντας στο πέρασμά του τον τρίτο κόσμο και τον «υπαρκτό σοσιαλισμό». Η κοινωνική αποσύνθεση γίνεται φανερή στο επίπεδο του *χώρου,* με το ξερίζωμα των πληθυσμών, την επαναληπτική μονοτονία των χώρων κοινωνικής συναναστροφής, τον πολλαπλασιασμό των «αποεδαφικοποιημένων» συστημάτων (αταίριαστων με το φυσικό ή κοινωνικό περιβάλλον. Μεταφράζεται επίσης, με τρόπο ιδιαίτερα επώδυνο, στο επίπεδο της *χρονικότητας:* ο σύγχρονος άνθρωπος, ζώντας αποκλειστικά στο στιγμιαίο και το άμεσο δεν γνωρίζει παρά μόνο ένα χρόνο καθαρά ποσοτικό, συμπιεσμένο μέσα στο παρόν, που εξαφανίζει την έννοια της διάρκειας. Βρίσκεται κλεισμένος σε ένα «διαρκές παρόν χωρίς παρελθόν ούτε μέλλον» (Όργουελ). Ένας τέτοιος χρόνος, παρατηρεί ο Chesnaux, είναι τελείως ξένος προς τους μη δυτικούς πολιτισμούς, είναι ακατανόητος, αν όχι παράλογος για τους Ινδιάνους της Αμερικής και τους Μελανησίους, και είναι επίσης ολότελα ξένος προς τους παραδοσιακούς Ευρωπαίους αγρότες μας που διατήρησαν την τέχνη «να χάνουν τον καιρό τους». Η φρενίτιδα του στιγμιαίου, η έμμονη ιδέα του απηρχαιωμένου, η ψύχωση της ταχύτητας, εγκαθίστανται μαζί με την νεωτερικότητα, οδηγώντας σε μια αντιπαράθεση, όλο και πιο έντονη, με τους βαθύετρους ρυθμούς της βιόσφαιρας και της ατμόσφαιρας[10].

Άλλοι κριτικοί, αντίθετα, τονίζουν τη μακρά διάρκεια, τη συνέχεια, με κίνδυνο να πνιγεί η νεωτερικότητα σε μια πολύ ευρύτερη χρονολογία. Είναι η περίπτωση

[10] J. Chesnaux, *Modernité-monde. Brave modern World*, ανωτ, σελ. 194-196, 208-209.

του Raul Vaneigem, που, στο τελευταίο του βιβλίο, *Adresse aux vivants sur la mort qui les gouverne-Επιστολή προς τους ζωντανούς σχετικά με το θάνατο που τους κυβερνά*, εκφέρει ένα φλογερό κατηγορητήριο κατά του εμπορευματικού πολιτισμού. Ο καταστασιακός φιλόσοφος αναγνωρίζει ότι κατά τη διάρκεια των δυο τελευταίων αιώνων, έλαβε χώρα «μία φρενιτική επιτάχυνση των οικονομικών διεργασιών», αλλά αυτό που καταδικάζει είναι ολόκληρη η ιστορία του πολιτισμού: από τη νεολιθική επανάσταση και μετά «δεν υπάρχει πια χειρονομία, σκέψη, στάση, πρόγραμμα που να μη μπαίνει σε μια σχέση λογιστικής, όπου όλα πρέπει να πληρώνονται με ανταλλαγή σε είδος, χρήματα, θυσία, υποταγή». Η επικράτηση της ανταλλαγής επέβαλε τη δομή της αγοράς στη συμπεριφορά, τα ήθη, τον τρόπο σκέψης εδώ και… εννέα χιλιάδες χρόνια! Το πρόβλημα μ' αυτό τον τύπο προσέγγισης, είναι ότι δύσκολα μπορεί να γίνει κατανοητός ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της βιομηχανικής καπιταλιστικής νεωτερικότητας σαν ρήγμα ιστορικό και πολιτισμικό[11].

Οι περισσότερες απ' αυτές τις αναλύσεις έχουν μια *ολιστική* σκοπιά: είναι *το σύνολο* του «συστήματος» που κατηγορείται για τη δομή του και την φαινομενικά χωρίς επιστροφή κίνησή του. Μερικοί, ανάμεσα σ' αυτούς που αποκλήθηκαν οι «αντιφρονούντες της νεωτερικότητας», όπως οι Jacques Ellul, Michel Leiris, René Dumont, Jean Chesnaux, αναφέρονται στο φαινόμενο θεωρούμενο σαν σύνολο, του οποίου οι διάφορες εκφράσεις χαρακτηρίζονται από συνοχή και από την ίδια αδυσώπητη λογική. Αλλά οι διάφοροι συγγραφείς δεν συμφωνούν πάντα για τον ορισμό αυτού που συνιστά την ουσιώδη διάσταση αυτής της καπιταλιστικής νεωτερικότητας.

Για πολλούς, πρόκειται για την *τεχνολογία,* σαν αυτονομημένη διαδικασία, αλλοτριωμένη και πραγμοποιημένη, της οποίας αναδεικνύουν την αντίφαση ανάμεσα στο χειραφετικό δυναμικό (ιδιαίτερα χάρη στην αυτοματοποίηση) και την σύγχρονη καταστρεπτική μορφή της. Αυτή η κριτική ασχολείται λιγότερο με τις αρνητικές συνέπειες τη βιομηχανικής τεχνικής στους εργαζόμενους (θέμα που συναντούμε στον Μαρξ και τον Ράσκιν) απ' ότι με τις ευρύτερες κοινωνικές συνέπειες του φαινομένου. Σ' ένα πρόσφατο φιλοσοφικό δοκίμιο ο Michel Henry καθιστά υπεύθυνη αυτό που αποκαλεί «τεχνοεπιστημονική βαρβαρότητα» των νεώτερων χρόνων, για την ατροφία του πολιτισμού, το θάνατο της Τέχνης και την απώλεια του ιερού. Όσο για τον J. Chesnaux, αυτός επισύρει την προσοχή ιδιαίτερα στις πολιτικές συνέπειες της τεχνολογίας των σύγχρονων μέσων επικοινωνίας: στις μέρες μας η πολιτική επιζεί μόνο μέσα στα τηλεοπτικά υποκατάστατα, απέναντι σε μια μάζα από παθητικούς και ανεύθυνους θεατές. Ο πολίτης εξαφανίζεται μπροστά στον «τηλεθεατή» και οδηγείται στην αδυναμία, την αδιαφορία, στη συνήθεια – αισθήματα που ευνοούν την ναρκισσιστική αναδίπλωση στην ιδιωτική ζωή[12].

---

[11] R. Vaneigem, *Adresse aux vivants sur la mort qui les gouverne et l'opportunité de s'en défaire*, Παρίσι, Seghers, 1990, σελ. 90-91.

[12] Βλέπε ανάμεσα σε άλλα, J. Ellul, *Le Bluff technologique* (Hachette, 1987)˙ M. Henry, *La Barbarie* (Grasset, 1987)· J. Chesnaux, *Moderinté-monde*, όπ.π,· A. Mattelart, *La culture contre la démocracie, l'audiovisuel à l heure transnationale* (La Découverte, 1984).

Για άλλους, ο *ωφελιμισμός* σαν εργαλειακός και με παρωπίδες ορθολογισμός, είναι αυτός που αποτελεί το κεντρικό χαρακτηριστικό των νεωτερικών κοινωνιών, οδηγώντας σε μια μονοδιάστατη ομοιομορφοποίηση και σε μία ισοπέδωση του συστήματος των αξιών, ανάγοντας τα πάντα σε έναν υπολογισμό των ατομικών συμφερόντων. Αποτέλεσμα της συνάρθρωσης, ήδη από τον 17ο αιώνα της προτεσταντικής Μεταρρύθμισης, της ανάπτυξης της αγοράς, της τεχνικής προόδου και της ανάδειξης των μεσαίων τάξεων, ο ωφελιμισμός θριαμβεύει με την κυριαρχία της αυτορυθμιζόμενης αγοράς (Polanyi). Με τον αποικισμό, εξαπλώνεται σ' ολόκληρη την οικουμένη, επιβάλλοντας, με την καταστροφή του πολιτισμού, ή ακόμη και με την εθνοκτονία, τα υποδείγματα του δυτικού και καπιταλιστικού πολιτισμού[13].

Για τους οικολόγους, τέλος, ο προντουκτιβισμός, η παραγωγή για την παραγωγή, «η ατελείωτη και αλόγιστη συσσώρευση εμπορευμάτων ως αυτοσκοπός (ανεξάρτητα από τις πραγματικές κοινωνικές ανάγκες) συνιστά «το προπατορικό αμάρτημα» της βιομηχανικής νεωτερικότητας και την αιτία των καταστρεπτικών ζημιών που προκαλεί στη φυσική ισορροπία. Οι οικολογικές καταστροφές της νεωτερικότητας (η βλάβη του στρώματος του όζοντος, η μόλυνση του αέρα και των υδάτων, η συσσώρευση των αποβλήτων, η καταστροφή των δασών) δεν είναι «τυχαία γεγονότα» ούτε «λάθη», αλλά απορρέουν αναγκαστικά από αυτον τον ψευδοορθολογισμό της παραγωγικότητας. Κατά τους οικοσοσιαλιστές, υπάρχει μια αγεφύρωτη αντίφαση ανάμεσα στη νεωτερική λογική της άμεσης αποδοτικότητας και τα μακροπρόθεσμα γενικά συμφέροντα του ανθρώπινου είδους, ανάμεσα στο νόμο του κέρδους και την προστασία του περιβάλλοντος, ανάμεσα στους κανόνες της αγοράς και την επιβίωση της φύσης (άρα και της ανθρωπότητας).[14]

Αυτές οι διάφορες κριτικές αναλύσεις του σύγχρονου πολιτισμού –περισσότερο αλληλοσυμπληρούμενες και συγκλίνουσες παρά αντιφατικές– επαναλαμβάνουν συχνά θέματα της ρομαντικής παράδοσης, αλλά τους προσδίδουν μια νέα σημασία, σε συνάρτηση με την συγκεκριμένη πραγματικότητα του τέλους του 20ου αιώνα. Αυτό δεν είναι αναγκαστικά αποτέλεσμα ενός άμεσου δεσμού ή μιας πνευματικής επιρροής των ρομαντικών διανοουμένων του 19ου αιώνα˙ είναι η εμμονή των ουσιωδών χαρακτηριστικών της αστικο-βιομηχανικής νεωτερικότητας

[13] Αυτό το θέμα αναπτύχθηκε ειδικά με τις εργασίες του *MAUSS,* Αντι-ωφελιμιστικό κίνημα στις κοινωνικές επιστήμες, πουαναφέρεται στην ιδεολογική κληρονομιά του Marcel Mauss. Βλέπε ιδιαίτερα A. Caillé, *Critique de la raison utilitaire* (La Découverte, 1989) έργο βασισμένο στη συλλογική εργασία του κινήματος. Βλέπε επίσης το βιβλίο του S. Latouche, *L' Occidentalisation du monde* (La Découverte 1989), μέλους επίσης του MAUSS που γράφει: «Η ωφελιμιστική αποχαλίνωση του προσωπικού συμφέροντος δεν αδειάζει τη δημοκρατία από την ουσία του περιεχομένου της, οργανικοποιώντας τους ανθρώπους μέσα στη μεγάλη τεχνική μηχανή;»

[14] Chesnaux, *Modernité-monde*, όπ.π, σελ. 165-166. Βλέπε επίσης M. Serres, *Le Contrat naturel* (François Bourin, 1989), R. Dumont, *Un monde intolérable, le liberalisme en question* (Seuil, Paris, 1988), και τη συλλογή άρθρων, δημοσιευμένων στην *Monde Diplomatique*, που εκδόθηκε το 1990 με τον τίτλο, *Le Planète mise à sac* - Ο λεηλατημένος πλανήτης (όπως και τα πρόσφατα έργα των διανοουμένων της πολιτικής οικολογίας André Gorz, Alain Lipietz, Pierre Juquin, κ.λπ.).

που εξηγεί την αναλογία.

Οι ρομαντικοί «αντιφρονούντες» της νεωτερικότητας των τελευταίων χρόνων, μοιράζονται με τους παλαιότερους ρομαντικούς την αναφορά στους πολιτισμούς του παρελθόντος˙ συχνά πρόκειται για μια επίκληση αδιαφοροποίητη˙ είναι το σύνολο των προκαπιταλιστικών και προνεωτερικών κοινωνικών σχηματισμών που χρησιμεύει ως σημείο αφετηρίας, τόσο σαν παράδειγμα ενός εναλλακτικού τρόπου ζωής όσο και σαν αντίθεση που κάνει να εμφανίζονται τα μαύρα περιγράμματα του παρόντος, ή και σαν μνήμη ενός σύμπαντος κοινοκτημοσύνης που διέπεται από ποιοτικές αξίες.

Εντούτοις, μπορούμε να διαπιστώσουμε μια ιδιαίτερη γοητεία για τους λεγόμενους «πρωτόγονους» πολιτισμούς, τους πιο απομακρυσμένους από την νεωτερικότητα –είτε από την άποψη του χρόνου, είτε της απόστασης– όπως οι προϊστορικοί πολιτισμοί ή όπως οι «άγριοι» λαοί που επιζούν ακόμη. Μπορούμε να μιλήσουμε, απ' αυτή την άποψη, για μια *ρουσσωική ευαισθησία* στη ρομαντική σκέψη αυτού του τέλους του 20ου αιώνα (παρούσα ήδη στη σχολή της Φρανκφούρτης, ειδικά στον Walter Benjamin). Γιατί αυτοί οι «αρχαϊκοί» πολιτισμοί προσελκύουν τόσο συχνά τους σύγχρονους αντιπάλους της νεωτερικής αστικής κοινωνίας;

Διάφορες υποθέσεις είναι δυνατό να προταθούν: από το ένα μέρος, όσο περισσότερο «προοδεύει» η νεωτερικότητα και αναπτύσσει την αδυσώπητη λογική της, τόσο προκαλεί, για αντίδραση, την παθιασμένη αναζήτηση –κάποτε απελπισμένη– ενός κοινωνικού παραδείγματος που να βρίσκεται κυριολεκτικά *στους αντίποδες* αυτού του πολιτισμού, που θα μπορούσε να αντιπροσωπεύει, από την ίδια του την φύση, *την κατ' εξοχήν αντίθεση μαζί του.* Όπως γράφει ο Pierre Clastres: «Η ουσία της πρωτόγονης κοινωνίας εξελήφθη πάντα ως η θέση της απόλυτης διαφοράς, σε σχέση με την ουσία της δυτικής κοινωνίας, ως ο παράδοξος και αδιανόητος χώρος της απουσίας – απουσίας όλων εκείνων που συνιστούν το κοινωνικοπολιτικό σύμπαν των παρατηρητών: κόσμος χωρίς ιεραρχία, άνθρωποι που δεν υπακούουν σε κανένα, κοινωνία αδιάφορη στην κατοχή του πλούτου, αρχηγοί που δεν διατάσσουν, πολιτισμοί χωρίς ηθική γιατί αγνοούν την αμαρτία, κοινωνία χωρίς τάξεις, κοινωνία χωρίς Κράτος κ.λπ.»[15]. Για τις παλαιότερες γενεές, η Ανατολή, ή οι μη δυτικές κοινωνίες γενικά μπορούσαν να παίζουν ακόμη το ρόλο *αρνητικού καθρέφτη,* αλλά με την «δυτικοποίηση» και τον ταχύ «εκμοντερνισμό» του τρίτου κόσμου από τις πολυεθνικές επιχειρήσεις, κάτι τέτοιο γίνεται προβληματικό. Εξ άλλου, η κρίση ή η εξασθένιση της εσωτερικής αμφισβήτησης της αστικής κοινωνίας (ειδικά από το εργατικό κίνημα) ευνοεί ταυτόχρονα την απόπειρα για να ανευρεθούν *αλλού* κριτικά μοντέλα και μια φαντασιακή ετερότητα.

Αυτός ο νέος ρουσσωϊσμός (όρος που χρησιμοποιούμε χωρίς καμιά υποτιμητική έμφαση!) ξεπερνάει κατά πολύ το περιβάλλον των κριτικών ανθρωπολόγων (Robert Jaulin, Roger Renaud, κ.λπ.). Έτσι, για τους αντί-ωφελιμιστές, οι αρχαϊκές κοινωνίες αποδεικνύουν ότι ο συμφεροντολογικός υπολογισμός δεν ήταν πάντοτε η κυριαρχούσα μορφή των κοινωνικών σχέσεων. Το μεγάλο μάθημα

[15] P. Clastres, «Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives», *Libre*, αρ. 1, 1997, σελ. 156.

από τους λεγόμενους άγριους λαούς, που οι συναλλαγές τους γίνονται υπό την μορφή δώρων, είναι ότι η κοινοκτημοσύνη δεν θα μπορούσε να συσταθεί ξεκινώντας από αυστηρά «ωφελιμιστικά» κριτήρια, ακόμη και αν όφειλε να ικανοποιήσει τις ανάγκες όλων. Η λογική της αφιλοκέρδειας, του δώρου, του μη-χρήσιμου, που ρυθμίζει τη ζωή των αρχαϊκών κοινωνιών, αντιπροσωπεύει το κατ' εξοχήν απωθημένο της νεωτερικής κοινωνίας.

Ξαναβρίσκουμε σ' αυτό το είδος επιχειρήματος το αρχαίο όνειρο μιας χρυσής εποχής στην αυγή της ιστορίας των ανθρώπων. Ο Alain Caillé, ενώ αρνείται ότι εξιδανικεύει το παρελθόν, πιστεύει ότι «η εικόνα του χαμένου παραδείσου ή του χρυσού αιώνα ίσως δεν είναι πάντα τόσο αποκλειστικά μυθική, όσο νομίζεται γενικά»: όλες οι εθνογραφικές έρευνες συμφωνούν ότι στις άγριες κοινωνίες ο μέσος χρόνος της ημερήσιας εργασίας δεν ξεπερνά τις τέσσερις ώρες. «Το ουσιαστικό μέρος του χρόνου αφιερώνεται στον ύπνο, στο παιχνίδι, στην συζήτηση ή στον εορτασμό των θρησκευτικών τελετών». Αυτές οι κοινωνίες, ικανές να περιορίσουν τις ανάγκες τους δεν φροντίζουν καθόλου να αποταμιεύουν: αν συμβεί να γίνουν πιο παραγωγικές, δεν αυξάνουν την παραγωγή τους αλλά το χρόνο που αφιερώνουν στην άνεσή τους[16].

Αυτός ο κριτικός πριμιτιβισμός οδηγήθηκε ως τις έσχατες συνέπειες από τον Raoul Vaneigem: για τον παλαιό σιτουασιονιστή, μόνο στον *παλαιολιθικό πολιτισμό* είναι δυνατό να βρεθεί μια τέλεια συμβίωση («οι αλχημικοί γάμοι») του ανθρώπου με τη φύση, που οδηγεί στην απόλαυση του εαυτού του και των άλλων και στην αλληλεγγύη που γεννιέται αυθόρμητα «από μια αρμονία των παθών που πεταλουδίζουν γύρω από ένα παθιασμένο έρωτα για τη ζωή». Αυτοί οι μη εμπορικοί πολιτισμοί, βασισμένοι στο κυνήγι και τη συγκομιδή, παλαιότεροι από τη νεολιθική εποχή, είναι αυτοί που οι άνθρωποι της εμπορευματικής οικονομίας εκθειάζουν επί αιώνες με τα ονόματα Εδέμ, χρυσός αιώνας, γη της Επαγγελίας, που περιγράφονται σαν τόποι όπου βασίλευαν η αφθονία, η δωρεά, η αρμονία ανάμεσα στα ανθρώπινα όντα και τα ζώα. Από εκεί άντλησε η συλλογική μνήμη τη νοσταλγία μιας αρμονικής κοινωνίας, την ανάμνηση μιας αρχέγονης ευτυχίας, που εμπνέουν ακόμη και σήμερα, σε πείσμα των εμπορικών νόμων της συναλλαγής, την «μυστική έξαρση που… δίνει μια τόσο κυριαρχική δύναμη στον έρωτα, τη φιλία, τη φιλοξενία, τη γενναιοφροσύνη, τη στοργή, την αυθόρμητη επιθυμία για δώρα, την ανεξάντλητη δωρεά»[17].

Θα μπορούσε να επικριθεί η εξιδανίκευση του αρχαϊκού σ' αυτή την ποιητική και φανταστική ανθρωπολογία˙ μπορούμε να αναρωτηθούμε για την καταλληλότητα των «αγρίων» πολιτισμών να χρησιμεύσουν σαν παραδείγματα για τον μετασχηματισμό των σύγχρονων κοινωνιών. Δεν παύει όμως –όπως και στα κείμενα του Μαρξ ή της Ρόζας Λούξεμπουργκ για τις πρωτόγονες κοινότητες– αυτή η μορφή στροφής προς το παρελθόν να είναι ένα ισχυρό και καταστρεπτικό εργαλείο κριτικής και *σχετικοποίησης* του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού. Αν είναι τολμηρό να θεωρήσουμε αυτές τις αρχαίες

[16] A. Caillé, *Critique de la raison utilitaire*, όπ.π.,. σελ. 67

[17] R. Vaneigem, *Adresse aux vivants,* όπ.π, σελ. 89-90.

μορφές ζωής μια λύση για τις καταστροφές που προκαλεί η νεωτερικότητα, αποτελούν όμως μια δεξαμενή αυθεντικών ανθρώπινων αξιών που δεν έχουν χάσει τίποτα από τη μαγεία τους.

Ποιο είναι το μέλλον του ρομαντισμού;

Αν επιμείνουμε να υπερασπίζουμε τη συμβολή της ρομαντικής παράδοσης κατά των αντιπάλων της, δεν κρύβουμε ωστόσο τα όρια και τις αδυναμίες της, και μάλιστα τους κινδύνους που μπορεί να κρύβει.

Από το ένα μέρος, η *εξιδανίκευση* του παρελθόντος –ή η «ουτοπικοποίησή του», θα μπορούσε να πει κάποιος–, αποτελεί αναπόσπαστο μέρος του ρομαντικού οράματος. Είναι προφανές λοιπόν ότι, όταν το αντικείμενο της νοσταλγίας που ανήκει στο παρελθόν είναι ένα παρελθόν περισσότερο *πραγματικό* παρά καθαρά μυθικό (η προϊστορία, η αρχαιότητα, η φεουδαρχική εποχή, κ.λπ.), η ιστορική προοπτική αναμφιβόλα νοθεύεται ως ένα σημείο.

Όταν εξυμνούμε τον «παλιό καλό καιρό» χωρίς καμία εξαίρεση, οποιοσδήποτε, ανάλογα με την περίπτωση, θα μπορούσε να αποσιωπήσει ή αντίθετα να εκθειάσει τις χειρότερες πλευρές αυτών των στιγμών του παρελθόντος: τη δουλοκτησία, την υποδούλωση, τα προνόμια, την υποταγή της γυναίκας στον άντρα, την πιο μαύρη δυστυχία του μεγαλύτερου μέρους του πληθυσμού, τον πόλεμο, τις καταστροφές από τις ασθένειες κ.λπ, με λίγα λόγια όλα εκείνα που θα μπορούσαν να κάνουν επίπονη τη ζωή ενός μέρους τουλάχιστον της ανθρωπότητας. Πρέπει να αναγνωρίσουμε, χωρίς αμφιβολία, ότι οι παλαιότερες βαθμίδες της ανάπτυξης των ανθρώπινων κοινωνιών εμπεριείχαν πάντοτε σημαντικές ζώνες πόνου και αδικίας.

Αντίστροφα, η δυσφορία που δοκιμάζουν οι ρομαντικοί στη σύγχρονη ζωή, η ριζικά επικριτική στάση τους απέναντί της, τους οδηγούν αρκετά συχνά στην άρνηση της νεωτερικότητας στο *σύνολό της*. Κατά τη ρομαντική αντίληψη *όλα* όσα είναι νέα μπορούν εύκολα να γίνουν μισητά. Σ' αυτή την περίπτωση ο ρομαντισμός προκαλεί τύφλωση σ' ότι αφορά τα θετικά ή εν δυνάμει στοιχεία, σ' αυτό που έχει συμφωνηθεί να ονομάζεται «πρόοδος» – μία τύφλωση που είναι ανάλογη εκείνης των θετικιστών, των *«ωφελιμιστών»* και των φιλελεύθερων απέναντι στις αξίες του παρελθόντος. Γιατί είναι αναντίρρητο ότι, όχι μόνο πολλές από τις εξελίξεις της νεωτερικότητας *είναι μη αναστρέψιμες,* τόσο σε ατομικό επίπεδο, όσο και στην κοινωνία ή την οικονομία, αλλά επίσης ότι μερικές από αυτές αντιπροσωπεύουν σημαντικές κατακτήσεις της ιστορικής διαδικασίας, και συμβολή στην –ακόμη απραγματοποίητη– ευτυχία του ανθρώπινου γένους.

Έτσι πρέπει να δεχθούμε ότι όλα όσα ενυπάρχουν στην νεωτερικότητα δεν είναι απορριπτέα. Αν το «Κράτος Δικαίου» δεν αποτελεί μία επαρκή εγγύηση κατά της κατάχρησης εξουσίας, αποτελεί πάντως μια αναγκαία προστασία του ατόμου (που είναι κι αυτό πολύτιμο δημιούργημα της νεωτερικής εποχής) απέναντι στην αυθαιρεσία ενός πρίγκιπα, ενός κόμματος, ή ολόκληρου του «λαού». Ακόμη και αν η σύγχρονη βιομηχανία-τεχνολογία εμπεριέχει σοβαρούς κινδύνους, νέες μορφές της σύγχρονης τεχνικής θα μπορούσαν ν' ανοίξουν το δρόμο, με τον περιορισμό του χρόνου εργασίας και του επαχθούς χαρακτήρα της, με τις ανήκουστες δυνατότητες επικοινωνί-

ας και πληροφόρησης που δημιουργούν, σε μια αυτοπραγμάτωση της ανθρωπότητας, που *δεν επιτεύχθηκε ποτέ στις κοινωνίες του παρελθόντος.*

Τέλος, μπορούμε να πούμε ότι πέρα απ' αυτά τα «τυφλά σημεία», το ρομαντικό όραμα εμπεριέχει και ένα κίνδυνο. Αντιταχθήκαμε στην ιδέα ότι από τον ρομαντισμό κατάγονται οι πιο ολέθριες ιδεολογίες του 20^{ου} αιώνα, από τον φασισμό ως τον θεμελιωτισμό, υποστηρίζοντας ότι η έννοια της «αντιδραστικής νεωτερικότητας» ανταποκρίνεται πολύ καλύτερα σ' αυτές. Αλλά δεν μπορούμε να αγνοήσουμε ότι οι συγγένειες ανάμεσα σ' αυτήν και το ρομαντισμό καθιστούν το πέρασμα από τη μια στον άλλο σχετικά εύκολο, ούτε ότι μπόρεσαν να συναφθούν μεταξύ τους πολυάριθμες συμμαχίες. Η αντιδραστική νεωτερικότητα τόσο στη φασιστική μορφή της όσο και στην θεμελειωτιστική, εκμεταλλεύθηκε συχνά με επιτυχία τη ρομαντική φλέβα μέσα στο δυναμικό κοινό της και στους «συνοδοιπόρους» διανοούμενους

Ιδιαίτερα, το ότι ένας σημαντικός αριθμός καλλιτεχνών και διανοουμένων με ρομαντική ευαισθησία, και ανάμεσα τους μερικοί πρώτης γραμμής (Gottfried Benn, Χάιντεγκερ, κ.λπ.), μπόρεσαν να παίξουν τους μαθητευόμενους μάγους στηρίζοντας το ναζισμό, πρέπει να μας βάλει σε σκέψεις. Αν αυτά τα ολισθήματα απέχουν πολύ από το να είναι αναπόφευκτα –υπάρχει πάντα μια ολόκληρη κλίμακα από διαφορετικές ρομαντικές πολιτικές–, δεν μπορούμε να αρνηθούμε ότι προέκυψαν από τη ρομαντική κριτική της νεωτερικότητας και από αυτή θα μπορούσαν να προκύψουν.

Αυτό που μένει βέβαιο είναι ότι η καπιταλιστική νεωτερικότητα, και αυτό ισχύει επίσης και για τη μη καπιταλιστική, που εξ άλλου βρίσκεται στο στάδιο της εξαφάνισης –, οδηγείται σε αδιέξοδο. Από το ένα μέρος εξ αιτίας του ανθρώπινα, κοινωνικά και πολιτιστικά καταστροφικού χαρακτήρα της. Από το άλλο μέρος από την απειλή που κραδαίνει πάνω από την ίδια την επιβίωση του είδους (κίνδυνος πυρηνικής καταστροφής ή οικολογικού ολέθρου).

Εδώ ο ρομαντισμός αποκάλυψε όλη την κριτική δύναμή του και την διαύγεια του απέναντι στην τύφλωση των ιδεολογιών της προόδου. Οι ρομαντικές κριτικές άγγιξαν –ακόμα και διαισθητικά ή μερικά– αυτό που αποτελούσε το αδιανόητο για την αστική σκέψη, *είδαν* αυτό που ήταν εκτός του οπτικού πεδίου της φιλελεύθερης ατομικιστικής κοσμοαντίληψης: την πραγμοποίηση, την ποσοτικοποίηση, την απώλεια των ανθρώπινων αξιών και της πολιτιστικής ποιότητας, την μοναξιά των ατόμων, τον ξεριζωμό, την αλλοτρίωση από το εμπόρευμα, την ανεξέλεγκτη δυναμική του μηχανισμού και της τεχνολογίας, το προσωρινό που υποβιβάζεται σε στιγμιαίο, την υποβάθμιση της φύσης. Με μία λέξη, περιέγραψαν το *facies hippocratica* του σύγχρονου πολιτισμού. Και το ότι παρουσίασαν συχνά αυτή τη διεισδυτική διάγνωση στο όνομα ενός ελιτίστικου αισθητισμού, μίας οπισθοδρομικής θρησκείας η μιας αντιδραστικής πολιτικής ιδεολογίας αυτό δεν αναιρεί σε τίποτα την οξυδέρκεια και την αξία της – *ως διάγνωσης* Αν δεν ήταν πάντα σε θέση να προτείνουν λύσεις στις καταστροφές που προκαλεί η βιομηχανική πρόοδος –εκτός από μια απατηλή επιστροφή στο χαμένο παρελθόν–, κατέδειξαν όμως τα ολέθρια αποτελέσματα του δυτικού εκσυγχρονισμού.

Ανήσυχοι για την πρόοδο της ασθένειας-νεωτερικότητα, οι ρομαντικοί του 19ου αιώνα και των αρχών του 20ου ήταν συχνά μελαγχολικοί και απαισιόδοξοι: κινούμενοι από ένα τραγικό συναίσθημα του κόσμου και από φοβερά προαισθήματα, παρουσίαζαν το μέλλον με τα πιο σκοτεινά χρώματα. Δεν μπορούσαν ωστόσο να προβλέψουν μέχρι ποιου σημείου η πραγματικότητα θα ξεπερνούσε τους χειρότερους εφιάλτες τους…

Πραγματικά, ο 20ός αιώνας γνώρισε ορισμένα τερατώδη συμβάντα και φαινόμενα: δύο παγκόσμιοι πόλεμοι, ο φασισμός, τα στρατόπεδα εξολόθρευσης. Η δύναμη της ιδεολογίας της προόδου είναι τέτοια που περιγράφουν συχνά αυτά τα γεγονότα σαν «οπισθοχωρήσεις» και «υποτροπές» στην βαρβαρότητα». Εκπλήσσεται κανείς που τέτοιες φρίκες ήταν ακόμα δυνατές «στην εποχή μας», καταμεσής του 20ού αιώνα. Ωστόσο, αυτά τα συμβάντα –και άλλα παρόμοια, όπως η χρησιμοποίηση της ατομικής βόμβας στην Χιροσίμα και το Ναγκασάκι ή ο πόλεμος του Βιετνάμ– είναι στενά συνδεδεμένα, στην μορφή και το περιεχόμενό τους, με την βιομηχανική νεωτερικότητα. Δεν βρίσκουμε τίποτα το συγκρίσιμο ούτε στον Μεσαίωνα, ούτε στις λεγόμενες βάρβαρες φυλές, ούτε σε καμία εποχή του παρελθόντος! Στην πραγματικότητα, δεν θα μπορούσα να λάβουν χώρα παρά μόνο στον 20ό αιώνα, και όχι γιατί θα προϋπέθεταν ένα επίπεδο τεχνικής και βιομηχανικής ανάπτυξης που δεν υπάρχει παρά μόνο στην εποχή μας. Οι ρομαντικοί –ακόμα κι αυτοί που, όπως ο Walter Benjamin, είχαν διαίσθηση της αβύσσου που θ' ανοιγόταν– δεν μπόρεσαν να προβλέψουν αυτές τις καταστροφές, αλλά ήταν οι μόνοι που αντιλήφθηκαν τους κινδύνους, τους εγγενείς στην λογική της νεωτερικότητας.

Ο ρόλος της Κασσάνδρας έχει περάσει τώρα στους οικολόγους. Αν πριν μερικά χρόνια ακόμα, η προοδευτική «κοινή λογική» και η εκσυγχρονιστική συναινετικότητα πίστευαν ότι μπορούσαν να αναιρέσουν χωρίς πολύ κόπο τα ανησυχητικά τους προγνωστικά, αντιμετωπίζοντάς τους ως «αθεράπευτους ρομαντικούς» ή ως «οπισθοδρομικά πνεύματα» –των οποίων το πρόγραμμα μας γυρίζει «στην εποχή των σπηλαίων»–, αυτό δεν ισχύει σήμερα: αν και πολύ λίγα συγκεκριμένα μέτρα έχουν ληφθεί για την πραγματική προστασία του περιβάλλοντος, δεν είναι πλέον δυνατόν, για τις καθεστηκυίες εξουσίες, να αγνοούν αυτές τις προειδοποιήσεις.

Η ρομαντική οπτική θα μπορούσε να παίξει έναν ιδιαίτερα χρήσιμο ρόλο στο σημερινό πλαίσιο, που χαρακτηρίζεται μεταξύ άλλων από την κατάρρευση του «υπαρκτού σοσιαλισμού». Διότι, διαμορφωμένο ιστορικά, σε μεγάλο βαθμό από ένα αντικαπιταλισμό *μη ρομαντικού* τύπου, που παραγνώριζε την παγκοσμιότητα της καπιταλιστικής κουλτούρας, αυτό το σύστημα έθετε ως σκοπό να ξεπεράσει τον καπιταλισμό εξωθώντας ακόμα πιο μακριά την νεωτερικότητα παρά αμφισβητώντας την ίδια τη λογική της. Ήταν λοιπόν καταδικασμένο να αναπαράγει, ενίοτε επιδεινώνοντάς τα, τα στοιχειωδέστερα στίγματα του καπιταλισμού.

Ως προς αυτό, τίποτα δεν είναι πιο εύλογο από την μαρτυρία της ανατολικογερμανίδας συγγραφέως Christa Wolf. Περιγράφοντας την κρίση που αυτή και οι διανοούμενοι της γενιά της υπέστησαν στην Ανατολική Γερμανία από τα μέσα της δεκαετίας του '70 και ύστερα, την εντάσ-

σει σε ένα γενικότερο ιστορικό πλαίσιο: «Τρομαγμένοι από την απογοήτευση και πετρωμένοι, να ’μαστε εδώ πρόσωπο με πρόσωπο με τα αντικειμενικοποιημένα όνειρα αυτής της εργαλειακής σκέψης που συνεχίζει να αναφέρεται στον ορθό λόγο αλλά η οποία, εδώ και πολύ καιρό, έχει αποσπαστεί από το αξίωμα της χειραφέτησης που διαμορφώθηκε από τους διανοητές του Διαφωτισμού που απέβλεπαν σε μία ενηλικίωση της ανθρωπότητας. Με την είσοδό της στην βιομηχανική εποχή, αυτή η σκέψη μετατράπηκε σε ένα καθαρά ωφελιμιστικό παραλήρημα»[18].

Προφανώς δεν είναι τυχαίο ότι η Crista Wolf, στην αρχή αυτής της περιόδου κρίσης, αισθάνθηκε την ανάγκη να στραφεί προς τους πρώτους γερμανούς ρομαντικούς και να γράψει (το 1977) την φανταστική ιστορική διήγηση –που έχει τον εκφραστικό τίτλο *Κανένας τόπος. Πουθενά*– μιας συνάντησης ανάμεσα σε δυο ρομαντικούς συγγραφείς: την Karoline von Günderrode και τον Heinrich von Kleist. Με την πνευματική πτώχευση –και τώρα υλική– του «υπαρκτού σοσιαλισμού», η ρομαντική προβληματική είναι περισσότερο παρά ποτέ στην ημερήσια διάταξη.

Είναι δυνατή μια εναλλακτική πρόταση στην «υπαρκτή» νεωτερικότητα; Η απελπισμένη στροφή προς τα ναρκωτικά, τον θρησκευτικό ολοκληρωτισμό ή τον ξενόφοβο εθνικισμό είναι μήπως η μοναδική απάντηση στην κοινωνική σύγχυση που δημιουργήθηκε από το βασίλειο του εμπορευματικού ορθολογισμού;

Πώς να ξεφύγουμε από τη δυαδική λογική που μας επιβάλλει να διαλέξουμε ανάμεσα σε παράδοση και νεωτερικότητα, επιστροφή στο παρελθόν και αποδοχή του παρόντος, σκοταδιστική αντίδραση και καταστρεπτική πρόοδο, αυταρχικό κολεκτιβισμό και κτητικό ατομικισμό, ανορθολογισμό και τεχνογραφειοκρατικό ορθολογισμό;

Tertium datur! Υπάρχει μια άλλη προοπτική: το διαλεκτικό ξεπέρασμα αυτών των αντιθέσεων, προς ένα *νέο πολιτισμό*, μια *νέα ένωση με τη φύση, μια νέα κοινότητα.* Αυτές οι νέες μορφές διακρίνονται ριζικά από τις προκαπιταλιστικές μορφές με την ενσωμάτωση ορισμένων ουσιωδών στιγμών της νεωτερικότητας.

Δεν μπορούμε ακόμη να προβλέπουμε τη συγκεκριμένη μορφή που θα μπορούσε να έχει αυτή η μετακαπιταλιστική *Gemeinschaft*, βασισμένη όχι στον καταναγκασμό ή τους δεσμούς αίματος αλλά στην εκούσια προσχώρηση των ατόμων. Δεν θα είναι η άμεση «οργανική» ολότητα, η δοσμένη από τα πριν, αλλά μια *διαμεσολαβημένο ολότητα* που περνάει από την αναγκαία μεσολάβηση του νεωτερικού ατομικισμού.

Ακόμη, η νέα σχέση με το περιβάλλον δεν θα είναι η αποκατάσταση της «παρθένας» και αλώβητης φύσης του προϊστορικού παρελθόντος, αλλά το αποτέλεσμα μιας οικολογικής ισορροπίας που θα επιτευχθεί με τη βοήθεια της καινοτόμου τεχνικής. Με άλλα λόγια: δεν πρόκειται να ξαναγυρίσουμε από την ηλεκτρική γεννήτρια στον ανεμόμυλο, αλλά να προχωρήσουμε *εμπρός,* προς ένα νέο παραγωγικό σύστημα, βασισμένο στη χρησιμοποίηση ανανεώσιμης ενέργειας.

Ο παρελθοντολογικός ρομαντισμός,

[18] C. Wolf, *Lesen und Schreiben*, επηυξημένη έκδ., Darmstadt et Neuwied, Luchterhand, 1984, σ. 320˙ αναφέρεται στο W. Moser, *Romantisme et crise de la modernité. Poésie et encyclopédie dans le Brouillon de Novalis*, Longueuil. Québec, Éd. de Préambule, 1989 (μεταφρ. του W. Moser).

στις διάφορες παραλλαγές του –στις οποίες περιλαμβάνεται, ένας τύπος παραδοσιακής οικολογίας–, δύσκολα μπορεί να προτείνει μια ρεαλιστική και ανθρώπινα αξιόπιστη εναλλαγή απέναντι στα δεινά και τις καταστροφές που προκάλεσε ο βιομηχανικός καπιταλιστικός πολιτισμός: το πρόγραμμα του για την επαναφορά ενός προνεωτερικού τρόπου ζωής είναι αδύνατο να πραγματοποιηθεί – και είναι εξ άλλου τελείως ανεπιθύμητο.

Αντίθετα ο μεταρρυθμιστικός ρομαντισμός (κι αυτός επίσης παρών σ' ένα τμήμα του οικολογικού ρεύματος) είναι εντελώς κατάλληλος να προτείνει πρακτικές και συγκεκριμένες λύσεις για να αντιμετωπισθούν διάφορες σύγχρονες συμφορές. Περιορίζεται όμως στην ενασχόληση προπάντων με τα συμπτώματα και όχι με τη ρίζα του «κακού του αιώνα». Μετριοπαθής και «ρεαλιστής», είναι έτοιμος να δεχθεί τις βάσεις της κατεστημένης τεχνολογικής, οικονομικής και κοινωνικής τάξης, σαν αναμφισβήτητο πια αντικειμενικό δεδομένο – θέση που οδηγεί στην εγκατάλειψη του πολιτιστικού και πολιτικού σύμπαντος του ρομαντισμού.

Πιο ενδιαφέρουσα φαίνεται να είναι η στάση του ουτοπικο-επαναστατικού ρομαντισμού – ή τουλάχιστον κάποιων από τους κυριότερους εκπροσώπους του (από τον William Morris ως τον Χέρμπερτ Μαρκούζε) και κάποιων από τα ρεύματά του, των οποίων οι σύγχρονοι κληρονόμοι είναι ο οικοσοσιαλισμός και διάφορα κοινωνικά κινήματα τόσο στις βιομηχανικές χώρες όσο και στον τρίτο κόσμο. Ξεκινώντας από τον ιστορικά αναγκαίο και ανθρώπινα νόμιμο χαρακτήρα ορισμένων κατακτήσεων του Διαφωτισμού και της Γαλλικής Επανάστασης –τη δημοκρατία, την ανοχή, τις ατομικές και συλλογικές ελευθερίες– όπως και της επιστημονικής και τεχνικής προόδου, οι επαναστάτες ρομαντικοί δεν επιδιώκουν να *αποκαταστήσουν* το προνεωτερικό παρελθόν αλλά να *εγκαταστήσουν* ένα νέο μέλλον, μέσα στο οποίο η ανθρωπότητα θα ξαναβρεί ένα μέρος από τις ποιότητες και τις αξίες που έχασε με την νεωτερικότητα: την κοινότητα, τη δωρεά, το δώρο, την αρμονία με τη φύση, την εργασία σαν τέχνη, τη μαγεία της ζωής. Αλλά αυτό επιβάλλει τη ριζική αμφισβήτηση του οικονομικού συστήματος που βασίζεται στην ανταλλακτική αξία, το κέρδος, τον τυφλό μηχανισμό της αγοράς: τον καπιταλισμό (ή το υπό διάλυση *alter ego* του, τον βιομηχανικό δεσποτισμό, τη γραφειοκρατική δικτατορία).

Δεν πρόκειται λοιπόν για εύρεση «λύσεων» σε κάποια «προβλήματα», αλλά να αποβλέψουμε σε μια συνολική εναλλακτική πρόταση στην υπάρχουσα κατάσταση πραγμάτων, ένα νέο πολιτισμό, ένα τρόπο ζωής *άλλο,* που δεν θα είναι η αφηρημένη άρνηση της νεωτερικότητας, αλλά η «ανύψωση» της *(Aufhebung),* η καθορισμένη άρνησή της, η διατήρηση των καλύτερων κατακτήσεων της, και η υπέρβασή της προς μιας ανώτερη μορφή πολιτισμού – μια μορφή που θα ξανάδινε στην κοινωνία μερικές ανθρώπινες αξίες που έχει καταστρέψει ο αστικός βιομηχανικός πολιτισμός. Αυτό δεν σημαίνει *επιστροφή* στο παρελθόν, αλλά *μια παράκαμψη* μέσω του παρελθόντος, προς ένα νέο μέλλον, παράκαμψη που επιτρέπει στο ανθρώπινο πνεύμα να συνειδητοποιήσει όλο τον πολιτιστικό πλούτο, όλη την κοινωνική ζωτικότητα που θυσιάστηκαν από την ιστορική πρόοδο που μπήκε σε κίνηση από την βιομηχανική επανάσταση, και να αναζητήσει τα μέσα για να τον αναστήσει. Δεν πρόκειται λοιπόν για μια θέ-

ληση *«κατλάργησης»* της μηχανοποίησης και της τεχνολογία, αλλά για την υποταγή τους σε μια άλλη κοινωνική λογική – δηλαδή να τους μεταμορφώσουμε, να τους ξανακατασκευάσουμε και να τους προγραμματίσουμε με κριτήρια ξένα προς τα κριτήρια της κυκλοφορίας των εμπορευμάτων: ο αυτοδιαχείριστικός σοσιαλιστικός προβληματισμός για την οικονομική δημοκρατία και η σκέψη των οικολόγων πάνω στις νέες εναλλακτικές τεχνολογίες –όπως η γεωθερμία και η ηλιακή ενέργεια– είναι τα πρώτα βήματα προς αυτή την κατεύθυνση. Αυτοί όμως είναι στόχοι που απαιτούν ένα επαναστατικό μετασχηματισμό του συνόλου των σύγχρονων κοινωνικο-οικονομικών και πολιτικο-στρατιωτικών δομών[19].

Πριν από ένα αιώνα, το 1890, ο φιλελεύθερος Άγγλος σοσιαλιστής William Morris, έκανε ένα όνειρο. Φαντάσθηκε μια εργατική και λαϊκή εξέγερση που θα οδηγούσε σε μια «μεγάλη αλλαγή» στην Αγγλία: στην έλευση (ύστερα από μια μεταβατική περίοδο) μιας ελεύθερης και αδελφικής κοινωνίας, χωρίς τάξεις και χωρίς Κράτος, χωρίς εμπορεύματα ούτε συσσώρευση κεφαλαίου˙ έναν κόσμο κομμουνιστικό, θεμελιωμένο πάνω στη χαρά της εργασίας σαν καλλιτεχνική δραστηριότητα και στην ανιδιοτέλεια των δώρων και των ανταλλαγών˙ μια ανθρώπινη κοινωνία που θα έχει επιτύχει την αλληλοσυμπλήρωση μεταξύ της μηχανικής παραγωγής και της τεχνικής δημιουργικότητας, μεταξύ της επιστροφής στη φύση και της άνθησης ενός πλούσιου πολιτισμού, ανάμεσα σε μηχανές «άπειρα ανώτερες από εκείνες του παρελθόντος» και μια αρχιτεκτονική των πόλεων εμπνευσμένη από τον Μεσαίωνα. Παρά τους περιορισμούς του – και μερικές ιδέες ειλικρινά απαράδεκτες (ειδικά στο θέμα της θέσης της γυναίκας!) –, το κοινωνικό, σοσιαλιστικό και οικολογικό σύμπαν των *Νέων από το πουθενά* φαίνεται να έχει εκπληκτική επικαιρότητα σ' αυτό το τέλος του 20^{ού} αιώνα.

Όνειρο ουτοπικό; Αναμφιβόλως. Με την προϋπόθεση ότι εννοούμε την ουτοπία με την ετυμολογική και αρχική της έννοια˙ αυτό που δεν υπάρχει ακόμη πουθενά. Χωρίς ουτοπίες αυτού του τύπου, το κοινωνικό ιδεώδες θα ήταν περιορισμένο στον στενό ορίζοντα του «πραγματικά υπαρκτού» και η ζωή του ανθρώπου σε μια διευρυμένη αναπαραγωγή του Ταυτόσημου.

Αυτή η ουτοπία έχει ισχυρές ρίζες στο παρόν και το παρελθόν: στο παρόν, γιατί στηρίζεται σ' όλες τις δυνατότητες και αντιφάσεις της νεωτερικότητας για να οδηγήσει στην έκρηξη του συστήματος, και στο παρελθόν, γιατί βρίσκει στις προνεωτερικές κοινωνίες συγκεκριμένα παραδείγματα και απτές αποδείξεις ενός τρόπου ζωής ποιοτικά διαφορετικού και διακριτού από τον βιομηχανικό καπιταλιστικό πολιτισμό (και από μερικές απόψεις ανώτερο του). Χωρίς νοσταλγία του παρελθόντος δεν μπορεί να υπάρξει αυθεντικό όνειρο για το μέλλον. Υπ' αυτή την έννοια, η *ουτοπία ή θα είναι ρομαντική ή δεν θα υπάρχει.*



[19] Δείτε A. Feenberg, *Critical Theory of Technology* (Κριτική Θεωρία της Τεχνολογίας), Oxford UP, 1991.